Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 28 (1974)

Heft: 1

Buchbesprechung: Buchbesprechungen = Comptes rendus

Autor: [s.n.]

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

BUCHBESPRECHUNGEN · COMPTES RENDUS

Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou. 571 p., portrait, 8°. Paris, A. Maisonneuve, 1971.

Ce livre devait paraître en hommage à Marcelle Lalou pour son quatre-vingtième anniversaire. La mort de l'illustre savante, si regrettée par tous ceux qui, de près ou de loin, dépendaient de ses travaux, et si lourde de conséquences graves pour les études bouddhiques en particulier, a fait de l'hommage un *in memoriam*.

Les contributions qui s'y trouvent réunies sont d'étendue fort inégale. La plus longue, celle de Mme A. Macdonald, ne compte pas moins de 200 pages et prend donc les dimensions d'un ouvrage indépendant. La contribution de Mme Blondeau (98 pages) est une forte monographie; celle de M. Stein (69 pages), un article très développé. On tentera ici de résumer le propos essentiel de chaque article. Les transcriptions du tibétain varient d'un article à l'autre; on les a conservées telles quelles.

1. A. Bareau, *La transformation miraculeuse de la nourriture offerte au Buddha par le brahmane Kasibhāradvāja* (p. 1–10). Cette étude apporte une pierre de plus à l'édifice des travaux de M. Bareau sur les canons des écoles anciennes, qui si souvent montrent que tel texte célèbre est au fond mal connu, et en proposent des interprétations pénétrantes et nouvelles. Dans le présent article, M. Bareau établit que la scène finale du fameux *Kasibhāradvāja-sutta* est une adjonction tardive. «Cette scène justifiait ... le rite des offrandes d'aliments au Buddha divinisé par ses dévots et la consommation de ces offrandes par les moines», et «rassurait les fidèles sur les mérites qu'ils retireraient de ce don fait au Bienheureux en leur prouvant par un prodige que ce don était pleinement efficace même si le Buddha ne pouvait en profiter» (p. 10).

2. F. A. Bischoff et C. Hartman, *Padmasambhava's Invention of the Phur-bu* [poignard magique]. *Ms. Pelliot tibétain* 44 (p. 11–28). – Introduction au Pelliot tibétain 44, p. 11–13. Ce manuscrit est en trois parties (*Inventaire*, cité p. 11). La première pourrait être une version ancienne d'un texte (éventuellement canonique) de l'école Rñiṅ-ma-pa. Elle mentionne un *Phur bu'i 'bum sde* «Collection des [textes des] cent mille poignards» (p. 12, 21), qui serait à chercher dans les soixante volumes, non indexés, du canon Rñiṅ-ma-pa. Au début de la deuxième partie figure un titre donné en sanscrit et en tibétain, que Mlle Lalou n'avait pu identifier. Il s'agit du *Vidyottara-mahātantra*. M. Bischoff n'a pu jusqu'ici retrouver dans ce *tantra* le passage correspondant. On peut douter qu'il s'agisse vraiment d'une citation (p. 25, n. 29). La troisième partie est un rituel. – Appendice [à l'introduction], p. 14–16: analyse des termes sanscrits, tibétains et mongols désignant le poignard magique. Bibliographie,

p. 17. Transcription du Pelliot tibétain 44, p. 18–20. Traduction annotée, p. 21–26. Glossaire, p. 27–28.

3. A.M. Blondeau, *Le lHa-'dre bka'-thaṅ* (p. 29–126). Le *lHa-'dre bka'-thaṅ*, premier chapitre du *bKa'-thaṅ sde-lṅa*, relate la soumission des dieux *(lha)* et des démons de la catégorie *'dre* par Padmasambhava. Il a été utilisé occasionnellement, mais le présent article en est la première étude d'ensemble (p. 29). L'introduction (p. 29–48) précise l'intérêt du texte et aussi sa difficulté (due notamment à la chronologie embrouillée des prophéties, à l'abondance des noms propres de dieux et de démons, et des noms de lieux), le situe historiquement, en définit le cadre général, en donne la «table des matières réelle» (p. 30), par opposition à la division originale en 24 chapitres, artificielle et trompeuse : le *lHa-'dre bka'-thaṅ* fournit un exemple frappant du caractère hétéroclite des *gter-ma*. L'auteur soulève la question des emprunts aux textes et aux traditions, et l'illustre d'un parallèle suivi entre le *lHa-'dre°* et les chapitres 10 à 12 du texte bon-po intitulé *gZer-mig*. Ce parallèle suggère la question de savoir lequel des deux textes est copié sur l'autre, et indroduit au problème de la date du *lHa-'dre°*; ces deux problèmes sont discutés p. 44–47 et 39–44 respectivement. Suit une traduction «résumée» (p. 49–117) richement annotée. On trouvera à la p. 48 une liste d'abréviations, aux p. 118–126 un copieux index.

4. J. W. de Jong, *Un fragment de l'histoire de Rāma en tibétain* (p. 127–141). Edition critique et traduction d'un des six manuscrits de l'histoire de Rāma, le ms. F, signalé par Mlle Lalou dès 1936 dans le *Journal Asiatique*, et qui est le n° 983 du fonds Pelliot tibétain. En parallèle sont donnés les passages correspondants du ms. A, étudié et partiellement publié par F. W. Thomas *(Mélanges Lanman*, 1929), et du ms. E (fonds Pelliot tibétain n° 981 ; cf. Lalou, *ib.*), publié et traduit par J. K. Balbir, *L'histoire de Rāma en tibétain*, Paris 1963. Corrections et remarques sur les travaux de Thomas et de Balbir. Bref index.

5. J. Filliozat, *Le complexe d'Œdipe dans un tantra bouddhique* (p. 142–148). Nouvel affleurement d'une veine qui court dans l'œuvre de M. Filliozat, celle de la mise en rapport de la psychologie bouddhique et des théories psychologiques modernes (cf. par exemple *L'inconscient dans la psychologie indienne*, Library of the Xth International Congress of Philosophy, Amsterdam, 1948). L'auteur étudie deux passages du fameux *Caṇḍa-mahāroṣaṇa-tantra*, plus exactement intitulé *Ekaravīra* ou *Ekallavīra* : «ramassis d'abominations» selon La Vallée Poussin *(Bouddhisme, Opinions*, p. 409), «excellent tantra» d'après Csoma, en tout cas l'un des principaux textes exposant rites et symbolisme érotiques, et qui le fait avec une grande clarté. Les passages en question, situés aux chapitres IV et XVII du Tantra, exposent l'un et l'autre le meurtre du père et l'union avec la mère, mais dans des situations très différentes. Dans le premier (traduction, p. 143 ; texte sanscrit et version tibétaine, p. 148), il s'agit d'un rite, qui s'accomplit à un très haut niveau d'être ou mieux d'absence : tout se passe en vacuité, et «comme en rêve». Le père est figuré fort adéquatement par Akṣobhya,

l'«inébranlable», qui n'est certes pas facile à tuer, et qui d'autre part s'identifie souvent à Vajrasattva, symbole le plus proche de l'absolu; la mère par Māmakī, la «mère de l'ego» comme traduit le chinois (wo mou 我母, *Mahāvyutpatti*, éd. Wogihara, 197.41). Le *yogin* est ici *vajra-yogin*; comme on sait, le terme *vajra* est, au plan verbal, l'exposant de l'absolu. Le *vajra-yogin* ne se contente pas de tuer Akṣobhya le père, mais le fait manger par Māmakī la mère. Il serait intéressant de savoir si cette donnée insolite de la manducation du père par la mère se retrouve dans la littérature psychanalytique. Quoi qu'il en soit, on voit bien que, dès lors, le *vajra-yogin* ne s'unit plus seulement avec la mère, mais avec une mère qui a absorbé le père, ou du moins quelque chose de lui. Il y aurait peut-être là un élément d'intégration du complexe. Le *yogin* doit même «concevoir *(prakalpayet)* ce que du père elle [la mère] a absorbé». La racine kḷp- au causatif, dans les écrits mahāyānistes, se rapporte toujours à la construction de la vérité d'enveloppement. Dans le rite s'inscrit ainsi, sous forme symbolique, une dialectique des deux vérités.

Comme il arrive souvent dans les textes tantriques, le rite n'est pas unique; il se répercute, pour ainsi dire, à quatre reprises: non seulement le *yogin* s'unit à Māmakī qui prend la forme de la *vajra-yoginī* Dveṣavajrī, mais encore quatre autres *vajra-yoginī* l'invitent, chacune par une strophe en *apabhraṃśa* que la version tibétaine reproduit en original avant de la traduire. M. Filliozat donne de ces quatre strophes une synopsis très complète (p. 144–146). Les *yoginī* supplient le *yogin* de ne pas entrer dans le vide au mépris de la bienveillance (p. 144 l. 11 lire maitrīto au lieu de matrīto) et de la compassion, mais de servir de soutien au monde entier et à elles-mêmes, et de s'unir à elles. Il faut peut-être voir dans ces invocations un souci, bien dans la ligne du tantrisme, de maintenir, en face de la vérité absolue qui est vacuité, la vérité d'enveloppement où s'exercent à la fois les passions, évoquées par les noms des *vajra-yoginī*, mais aussi la bienveillance et la compassion.

Le second passage (traduit p. 146–147) révèle le complexe d'Œdipe à l'état fruste, tel qu'il fonctionne à un des degrés les plus bas de l'existence, les plus inexorablement déterminés par *avidyā*, *tṛṣṇā* et *karman*: l'existence intermédiaire immédiatement avant la naissance. L'être intermédiaire, «s'il doit devenir homme, ... se voit lui-même sous la forme de l'homme. Il devient suprêmement passionné à l'égard de sa future mère, il entre en grande haine à l'égard de son futur père», et inversement s'il doit devenir femme. C'est un thème ancien dans le bouddhisme: on le trouve dans l'*Abhidharma-kośa* (iii 50 et n. 4 renvoyant à *Théorie des douze causes*, 125, où l'on trouvera, p. 126.25–127.11, le texte du passage traduit par M. Filliozat).

6. L. Hambis, *L'histoire des Mongols à l'époque de Gengis-khan et le dPag-bsam-ljon-bzaṅ de Sumpa-qutuqtu* (p. 149–158). Le *dPag-bsam-ljon-bzaṅ*, chronique tibétaine de 1748, «contient une courte histoire des Mongols et des tableaux généalogiques d'un certain intérêt». M. Hambis en recherche les sources mongoles: la chronique de Sanang säčän est la principale, mais non l'unique. L'auteur pose, d'une manière

générale, le problème des sources, tibétaines et mongoles, des chroniques tibétaines sur l'histoire des Mongols. A leur tour, les chroniques mongoles du XIXe siècle paraissent avoir utilisé l'ouvrage de Sumpa-qutuqtu.

7. S. Hummel, *Zervanistische Traditionen in der Ikonographie des Lamaismus* (p. 159–165). L'article donne plus que le titre ne promet: il ne se borne ni au zervanisme, ni à l'iconographie lamaïque. Rappelons que le zervanisme est une forme tardive de la religion mazdéenne, centrée autour du dieu Zervan Akarana, dont le nom signifie «le temps infini»: dieu suprême et éternel, qui créa Ormuzd et Ahriman, et représente l'unité et le principe du monde. Le zervanisme a joué un rôle important en Perse dans les derniers siècles avant l'ère chrétienne; vers la fin de cette période, il était bien connu dans toute l'Asie antérieure. Il a influencé le manichéisme, qui à son tour a exercé une influence considérable sur le lamaïsme.

Voici les thèmes de rapprochement proposés ou rappelés par M. Hummel: 1. Comme l'a déjà suggéré M.-Th. de Mallmann, la trinité dont les deux premiers personnages sont Amitābha (ou Amitāyus, nom qui a exactement le même sens que celui de Zervan Akarana) et Avalokiteśvara, et le troisième Mahāsthāmaprāpta, Vajrapāṇi ou Tārā, doit probablement être rapportée à des idées zervanistes. 2. Le personnage très complexe du Vieillard blanc (tibétain rGan-po-dkar-po) avec ses chiens ou ses loups, cf. Yama et ses chiens dans le Veda. 3. Le personnage non moins complexe de Pu-Tai-Ho-Shang 布袋和尚, à la fois dieu de la richesse et ogre. 4. Les trois têtes, rouge, bleue et blanche, qui couronnent le bâton d'ascète *(khaṭvāṅga)* de Padmasambhava, et se retrouvent sur le trépied qui supporte les coupes rituelles formées d'un crâne humain *(kapāla)*. 5 et 6. Les représentations bouddhiques de la roue des naissances, et, à rapprocher de ces représentations, les masques démoniaques sur le ventre des divinités. Tous ces thèmes présentent des traces d'influences zervanistes.

8. L. Ligeti, *A propos du «Rapport sur les rois demeurant dans le Nord»* (p. 166–189). L'auteur étudie le *Byaṅ-phyogs-na rgyal-po du bžugs-pa'i rabs-kyi yi-ge*, Pelliot tibétain 1283, sur lequel Bacot avait donné un cours vers 1927, et qu'il a transcrit et traduit dans le *Journal Asiatique*, 1956, cf. aussi *Manuscrits de Haute Asie* ..., IV, Paris 1957 (p. 166 et n. 1). M. Ligeti ajoute aux travaux de Bacot des renseignements, des interprétations, des hypothèses. Les observations consignées dans le texte paraissent se fonder non pas tant sur un voyage réel que sur des informations recueillies (p. 171–172). Le texte tibétain repose peut-être, au moins partiellement, sur un original en langue de Hor (p. 172, 167). Il doit avoir été rédigé dans la seconde moitié du VIIIe siècle ou la première moitié du IXe, dans la région de Touen-houang alors occupée par les Tibétains. La «langue de Hor» est évidemment une langue turque, mais on ne peut pas se borner à la correspondance Hor = Ouigour, Dru-gu = Turc; la réalité est beaucoup plus compliquée et plus confuse (p. 172–176); les envoyés chargés de recueillir des informations sur la Haute Asie septentrionale ne venaient pro-

bablement pas de chez les Ouigour, qui en étaient voisins et la connaissaient bien, mais «d'un centre turc» plus méridional «situé quelque part dans le Bassin de Tarim» (p. 176). – Suit une douzaine de remarques sur des noms géographiques, des noms de tribus, des éléments légendaires recueillis dans le Rapport, enfin sur la transcription tibétaine des noms turcs et sur l'initiale *h* en turc ancien. – P. 168 la dernière ligne du texte doit être reportée au haut de la page.

9. A. Macdonald, *Une lecture des P. T.* 1286, 1287, 1038, 1047 *et* 1290. *Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Sroṅ-bcan sgam-po* (p. 190–391). En se fondant sur les manuscrits du fonds Pelliot tibétain mentionnés dans le titre de son étude, et sur bien d'autres documents encore, Mme A. Macdonald cherche à définir les éléments de la théorie du pouvoir royal qui a inspiré le gouvernement et la politique de la grande monarchie tibétaine, du VIIe siècle au milieu du IXe, et à montrer que cette théorie s'appuie sur une religion structurée et organisée, le Gcug ou Gcug-lag, qui, si elle présente parfois des analogies avec le bouddhisme, ne lui doit en fait rien et même s'oppose à lui pour l'essentiel.

La théorie du pouvoir royal se trouve résumée p. 339: «Les rois sont des dieux Phyva, identiques au premier ancêtre et comme lui directement descendus du ciel, chaque règne reproduisant le règne initial; ils possèdent comme lui le *'phrul*, variante intellectuelle d'un pouvoir de transformation physique, qui les dote d'une intelligence cosmique, et le *byin*, vertu guerrière surnaturelle qui leur assure la victoire sur leurs ennemis». Le *'phrul* et le *byin* sont expliqués p. 337–339.

Cette théorie s'appuyait sur une religion parfaitement organisée qui était en même temps un système de gouvernement: le Gcug ou Gcug-lag. «Le Gcug ou Gcug-lag, défini comme la loi des dieux *(lha'i čhos Gcug-lag bzaṅ-po ...)* vaste et étendue comme le ciel ... est le système de gouvernement utilisé par Khri-gcug lde-bcan» (p. 339–340). Il s'agit là d'une «notion-clef» (p. 340). Le Gcug ne varie pas *(gcug mi 'gyur*, p. 339, 341, 353). En tant que «loi des dieux», il est l'Ordre du monde (p. 353). En tant que système politique, il se déploie dans l'organisation sociale, militaire et administrative *(ib.)*; il s'exprime notamment par le schéma des douze principautés, où les valeurs symboliques et historiques se mêlent (p. 315–317).

Pour prouver que le Gcug est une religion, «la religion ancienne de l'ensemble du Tibet» (p. 357), Mme Macdonald avance les arguments suivants:

1° Argument philologique: «les termes qui s'appliquent au Gcug-lag ou qui y sont associés ont tous une connotation religieuse: Loi des dieux, Gcug-lag des dieux, Loi du ciel, Loi du ciel et de la terre, etc.» (p. 354, cf. tableau p. 350). Un texte fournit même l'expression *gna'i Gcug-lagi čhos bzaṅ-po* «la bonne religion du Gcug-lag de jadis» (p. 357). La désignation de *čhos* est donc commune au Gcug-lag et au bouddhisme; mais, lorsqu'il s'agit de ce dernier, les textes officiels, en tout cas, ont soin de spécifier *'jig-rten las 'das-pa'i čhos bzaṅ-po* «la bonne Loi» (ou la bonne religion) «qui transcende le monde», ou *Saṅs-rgyas kyi čhos* «la Loi du Buddha» (p. 354).

2° «Le concept du Gcug, ordre du monde, pivot de la religion royale, est lié d'une part à une cosmogonie, ... et d'autre part au caractère divin des éléments du paysage» (p. 357).

3° La connaissance du Gcug est également liée au culte des dieux Sku-bla *(ib.)*. «Or Khri-sroṅ lde-bcan a bien précisé, dans son second édit, que «la religion ancienne du Tibet» *Bod-kyi čhos rñiṅ-pa* s'exprime principalement par le culte des Sku-bla, qui, sous le règne de Sroṅ-bcan sgam-po, jouent un rôle capital dans les croyances magico-religieuses, d'après le P. T. 1047» (p. 354).

4° P. 357: «Mais ce système d'explication de la formation de l'univers et de son fonctionnement dépassait-il le cadre de la cour, centrée sur la personne royale, et comportait-il une théorie de la vie et de la mort, qui rendrait compte de la finalité des rites funéraires dont les travaux de Mlle Lalou et de M. Stein, ici même [v. ci-dessous n° 17], ont montré l'importance dans les croyances et les pratiques du Tibet ancien? Ou bien la conception de la mort – notion fondamentale de toute religion – à laquelle se rattachent ces rituels, appartient-elle à un courant religieux extérieur au Gcug, comme l'intervention des Bon et Gçen tendrait à le faire croire? – Pour répondre à ces questions essentielles, on dispose ... de trois manuscrits conservés à l'India Office», dont l'un est le texte même où se trouve l'expression *gna'i Gcug-lagi čhos bzaṅ-po* mentionnée tout à l'heure; ils fournissent une théorie des cycles (p. 357–365), et, «à l'intérieur du cadre chronologique composé par ces trois périodes qui se succèdent et se répètent ... sont insérées les conceptions du Gcug sur la mort et la survie, qui commandent et expliquent les rites funéraires ...» (p. 365).

«C'était donc», conclut Mme Macdonald, «un ensemble de croyances cohérentes et organisées que la «bonne religion du Gcug-lag de jadis» en fonction de laquelle la théorie du pouvoir a été établie, mais si les aspects politiques et administratifs sont les plus visibles dans les documents officiels que nous avons lus en premier, les trois textes doctrinaux que nous venons d'examiner montrent bien qu'elle proposait une vision totale du monde, de l'espace et du temps qui commandait l'attitude de ses adeptes face à la vie et à la mort. Ce n'est donc pas un amalgame de notions magico-religieuse anarchiques et dispersées que le bouddhisme a rencontré au Tibet, mais une religion dont les pratiques et les rites étaient enracinés dans un système structuré, fondé sur des concepts de base radicalement opposés à ceux qui étayent le bouddhisme» (p. 367).

Dans les pages suivantes (p. 367–376), Mme Macdonald souligne les différences entre le Gcug-lag et le bouddhisme: différences d'ordre pratique: le culte des Sku-bla, de même que le rituel funéraire, comportait des sacrifices sanglants que le bouddhisme proscrit absolument; mais surtout, «différences fondamentales ... quant à la place de l'individu dans le monde et au sens donné à l'existence terrestre (p. 369)». Quant au Bon, l'auteur n'y fait que de rares allusions, et on voit mal quels sont ses rapports avec le Gcug-lag: élément extérieur (p. 357) ou composante (p. 376)? En

tout cas, les thèses de Mme Macdonald paraissent exclure que l'on pose le Bon comme la religion ancienne du Tibet. Au temps des rois, la religion officielle était le Gcug-lag ; et même en tant que religion populaire, le Bon n'existait pour ainsi dire qu'avant la lettre, à l'état diffus et inorganisé, puisqu'il ne s'est constitué en religion organisée qu'au XIe siècle.

Pour définir et décrire la religion du Gcug-lag, Mme Macdonald s'appuie en partie sur des documents officiels datant des derniers rois de la dynastie Spu-rgyal, notamment Khri-sroṅ lde-bcan (755–796 ou 804) et surtout Khri-gcug lde-bcan, alias Ral-pa-čan (815–838), ou sur des textes historiques plus tardifs. Mais cette religion était déjà «élaboré[e] à coup sûr avant l'introduction et la diffusion du bouddhisme au Tibet» (p. 376), et sa codification paraît remonter jusqu'à Sroṅ-bcan sgam-po (p. 376–378). Quant à la théorie du pouvoir royal, s'il faut y chercher une influence étrangère, ce ne peut être qu'une influence chinoise (p. 378–386).

Le rôle du bouddhisme au temps de la dynastie Spu-rgyal est donc moindre et autre qu'on ne pourrait le croire, et cela non seulement sous Sroṅ-bcan sgam-po et ses successeurs immédiats, comme on l'admettait en fait assez couramment, mais même – et c'est ici surtout qu'apparaissent la hardiesse et la nouveauté des thèses de Mme Macdonald – sous des rois aussi pieux bouddhistes que furent Khri-sroṅ lde-bcan et plus encore Khri-gcug lde-bcan. «La religion du Gcug-lag ... est restée la religion officielle de toute la dynastie Spu-rgyal» (p. 376). «Le bouddhisme n'exerçait aucune influence sur la politique gouvernementale du Tibet et n'avait aucune place dans la théorie du pouvoir élaborée pour la dynastie Spu-rgyal» (p. 349). Et le rôle du bouddhisme aurait été surtout celui d'un facteur de tension interne et de dissolution. Chez Khri-sroṅ lde-bcan, la dévotion bouddhique paraît bien l'effet d'une option personnelle, non exempte de ressentiment envers l'ancienne religion, encore que le roi s'en défende (p. 368). D'une manière plus générale, «on s'explique mal comment les dieux-rois qui régnaient au nom des principes politico-religieux d'un système aussi structuré que le Gcug-lag pouvaient en même temps, impunément, donner tant de témoignages publics d'attachement aux principes inconciliables du bouddhisme. Les rois tibétains ont cependant réussi à surmonter ces contradictions et l'opposition des partisans de la religion ancienne pendant trois générations. Mais le système qui consiste à régner au nom de l'ordre du monde des Phyva, tout en niant cet ordre du monde au profit du *dharma* bouddhique, n'était pas viable puisque la dynastie Spu-rgyal n'a pas résisté plus longtemps. Elle s'est écroulée, sans doute pour plusieurs raisons, que l'on connaît mal, mais certainement aussi parce que les rois bouddhistes n'ont pas exercé leur règne conformément aux principes légaux du pouvoir, organisés par Sroṅ-bcan sgam-po» (p. 387–388).

Telle est la thèse de Mme Macdonald, qui risque de bousculer un peu des idées reçues, mais qui jette une lumière nouvelle sur l'histoire du Tibet monarchique, sur les raisons de sa grandeur, et sur celles de sa rapide décadence et dissolution. Les

arguments s'appuient sur une érudition impressionnante, sur des connaissances et un flair philologiques étonnants, sur de minutieuses analyses des textes. En fait, celles-ci occupent les deux premiers tiers de l'étude : analyse de P. T. 1286 (p. 191–202, cf. p. 345–347), 1287 (p. 219–271), 1047 (p. 271–309), 1290 (p. 317–328). L'argumentation à proprement parler, elle aussi d'ailleurs truffée d'études de textes, ne débute qu'à la p. 328, qui enchaîne, si l'on y prend garde, avec le paragraphe introductif de la p. 190. Qu'il nous soit permis de présenter, en terminant, une très légère objection sur la forme : Une étude aussi longue, aussi massive, aussi savante, aurait gagné à être divisée en chapitres ; quelques sous-titres auraient aidé le lecteur à s'orienter. Et la richesse de la documentation fait vivement regretter l'absence d'index.

10. L. Petech, *bÇad-sgra dBaṅ-phyug-rgyal-po, régent du Tibet* (p. 392–401). Cette étude «est une partie d'un ouvrage sur l'aristocratie tibétaine pendant la domination mandchoue, auquel [l'auteur] travaille depuis plusieurs années». bÇad-sgra dBaṅ-phyug-rgyal-po (vers 1795–1864), originaire du clan sPel-bži qui existe encore actuellement, entré par alliance dans le clan bÇad-sgra après avoir été moine jusqu'à l'âge de 35 ans environ, eut une carrière administrative et politique qui le mêla à tous les événements importants de son époque : guerre avec Gulab Singh, raja de Jamu, qui aboutit à la perte du Ladakh par les Tibétains et au traité de 1842 qui «régla la délimitation territoriale et le trafic commercial de la frontière occidentale du Tibet jusqu'à l'époque présente», et dont bÇad-sgra «fut l'un des signataires du côté tibétain» ; visite de Gabet et Huc à Lhasa en 1846 ; restauration du temple royal de bSam-yas, terminée en 1854, qui fut «l'œuvre la plus importante de sa vie» ; guerre (1855) et traité (1856) avec les Gorkhas du Népal, dont il fut «le principal signataire» ; démêlés avec l'incarné de Rva-sgreṅ, régent du Tibet, où bÇad-sgra faillit trouver sa perte, mais qui se terminèrent à son avantage, en 1862, par un coup d'Etat et par la fuite du régent en Chine et sa mort à Pékin. La Chine était alors dans une situation désastreuse ; elle ne put que confirmer l'état de fait, pour sauver la face, et le gouvernement de Pékin nomma bÇad-sgra régent à titre provisoire puis définitif. Sa régence ne dura que deux ans, mais elle marqua une avance certaine dans la conquête de l'autonomie du Tibet en face d'une Chine impuissante : grignotage de la frontière orientale, construction (d'ailleurs abandonnée) de murs autour de Lhasa, mainmise sur les *amban* et la petite garnison chinoise de Lhasa. Dans la lutte sourde du clergé et de l'aristocratie laïque pour le pouvoir au XIXe siècle, bÇad-sgra représente le plus grand succès de cette dernière ; il fut «le premier et le seul séculier qui gouverna le Tibet depuis la mort de 'Gyur-med-rnam-rgyal en 1750 jusqu'à la fin du vieux Tibet en 1959». «Avec lui prit fin la seule tentative faite durant le XIXe siècle de donner au gouvernement tibétain un caractère, sinon laïque, au moins dominé moins complètement par le clergé.»

11. P. Python, *Le Sugatapañcatriṃśatstotra de Mātṛceṭa (Louange des trente-cinq Sugata)* (p. 402–410). Edition et traduction de la version tibétaine, seule conservée. Les 35

Buddha en question sont ceux-là même qui figurent dans «un formulaire célèbre de la Confession» qui se trouve dans l'*Upāliparipṛcchā* dont l'auteur prépare l'édition critique et la traduction. Remarques sur cette liste de 35 Buddha, «qui paraît être très archaïque et représenter une énumération des Buddha intermédiaire entre la liste des sept Buddha du passé, typique du Hīnayāna, et le panthéon élaboré du Mahāyāna».

12. C. Regamey, *Motifs vichnouites et śivaïtes dans le Kāraṇḍavyūha* (p. 411–432). «L'influence réciproque entre le bouddhisme indien et les diverses traditions brahmaniques est un fait généralement reconnu» (p. 411), mais mal étudié dans le détail; on manque d'exemples précis. M. Regamey en fournit deux, tirés du *Kāraṇḍavyūha*, texte dont il poursuit la préparation d'une édition critique, commencées en collaboration avec M. Lalou: d'une part une version du *vāmana-avatāra*, rapporté non pas à Viṣṇu lui-même mais à Rāma; d'autre part, découverte rare, une citation textuelle du *Skanda-Purāṇa*.

13. H. E. Richardson, *Who was Yum-brtan?* (p. 433–439) Les cent cinquante ans qui suivent la mort du roi gLang Darma (842) sont la période la plus obscure de l'histoire du Tibet. Selon une tradition qui ne remonte pas plus haut que le XIe siècle, la succession de gLang Dar-ma aurait fait l'objet d'une rivalité entre ses deux fils, Yum-brtan et 'Od-srung, le premier adoptif, le second posthume. En se fondant sur les documents les plus anciens, chroniques de Touen-houang et surtout Annales des T'ang, qui fournissent le récit le plus ancien et apparemment le moins tendancieux (p. 434), M. Richardson cherche à établir que, des deux fils, 'Od-srung était en fait un fils adoptif, tandis que Yum-brtan n'a jamais existé; leur histoire aurait été inventée peu à peu pour camoufler la solution de continuité provoquée dans la lignée royale par l'adoption d''Od-srung.

14. A. Róna-Tas, *Tibetological remarks on the Mongolian version of the Thar-pa čhen-po* (p. 440–447). Le *Thar-pa čhen-po*, qui se donne pour un Mahāyāna-sūtra *(theg-pa čhen-po'i mdo)*, est en fait traduit du chinois; il est mentionné dans le catalogue de Ldan-kar; il y en a des extraits dans les manuscrits de Touen-houang; le texte complet existe dans le Kanjur, et en manuscrits et xylographes isolés; il a été traduit plusieurs fois en mongol dès la fin du XVIe siècle, et inclus dans le Kanjur mongol.

On sait à quel point l'orthographe tibétaine masque la ou les prononciations réelles. Les transcriptions du tibétain en d'autres langues peuvent donner des indications sur ces prononciations. M. Róna-Tas étudie quelques points de phonétique tibétaine sur la base des transcriptions mongoles du titre du *Thar-pa čhen-po*.

15. D. Seyfort Ruegg, *Le Dharmadhātustava de Nāgārjuna* (p. 448–471). Dans les Tanjur de Pékin et de Derge, le *Dharmadhātustava* (n°s 2010 et 1118 respectivement) figure en tête d'un groupe d'hymnes attribués à Nāgārjuna. Il est également conservé en chinois dans une traduction du Xe siècle (T. 1675). L'original sanscrit est perdu, à part (p. 459) une citation dans la *Sekoddeśaṭīkā* de Nāropā (ouvrage édité par Carelli,

Sekoddeśaṭīkā, being a commentary on the Sekoddeśa section of the Kālacakra Tantra, Gaekwad Oriental Series, vol. 90, Baroda, 1941, p. 35–76; v. *Bibliographie bouddhique*, 21–23, n° 179).

Dans le présent article, M. Ruegg apporte une contribution nouvelle à l'étude de la question compliquée des hymnes attribués à Nāgārjuna (cf. notamment, sur le *Catuḥstava*, Tucci, *Minor Buddhist Texts*, I, Roma, 1956, p. 235–238; May, *Douze chapitres de la Prasannapadā*, Paris, 1959, p. 26–27; Gnoli, *Nāgārjuna, Madhyamaka kārikā, ... Catuḥstava*, Torino, 1961, p. 12; Venkata Ramanan, *Nāgārjuna's Philosophy ...*, Rutland-Tokyo, 1966, p. 341; Streng, *Emptiness*, Nashville-New York, 1967, p. 239). L'auteur commence par donner de très utiles précisions sur le catalogue des œuvres de Nāgārjuna, que des historiens tibétains répartissent en trois groupes: groupe des traités fondés sur le raisonnement *(yukti)* ou *rigs tshogs*; groupe des discours *(kathā?)* ou *gtan tshogs*; groupe des hymnes *(stava, stotra)* ou *bstod tshogs* (p. 448–449). Il discute ensuite les données biographiques: il faut certes admettre qu'il y a eu au moins deux Nāgārjuna, peut-être trois, peut-être quatre. La tradition bouddhique elle-même «n'était pas insensible aux problèmes posés par la vie de Nāgārjuna et par la variété des ouvrages qui lui sont attribués» (p. 452): «une tradition qui s'appuie sur certaines écritures canoniques mahāyānistes» (p. 450) distingue trois périodes dans l'activité du maître; il n'est pas impossible qu'elle «traduise à sa façon une réalité historique et doctrinale» (p. 453).

En ce qui concerne le *Dharmadhātustava*, bien qu'il fasse état d'une Réalité absolue qualifiée d'une façon positive, à la différence des *Mūlamadhyamakakārikā* et autres ouvrages analogues (p. 462), il n'est cependant «pas entièrement isolé parmi les hymnes attribués à Nāgārjuna», et cela «non seulement au point de vue de la terminologie, mais aussi à celui de la doctrine» (p. 461). «Ainsi donc, dans l'état actuel de nos connaissances, il n'est guère possible d'affirmer catégoriquement que le *Dharmadhātustava* (ou tout au moins son noyau) ainsi que les passages parallèles dans d'autres hymnes attribués à Nāgārjuna ne pourraient pas être des compositions du fondateur de l'école des Mādhyamika, encore qu'il ne soit pas absolument exclu que ce Stava ait été composé plus tard par un Deutéro-Nāgārjuna ayant subi l'influence des tendances ontologiques qui se sont accentuées dans le Mahāyāna développé et notamment dans le Vajrayāna ... En tout état de cause, le courant de pensée représenté par le *Dharmadhātustava* remonte assez loin dans l'histoire du Mahāyāna et embrasse notamment les nombreux Sūtra enseignant le *(tathāgata)dhātu* et le *tathāgatagarbha* ainsi que le *Ratnagotravibhāga*» (p. 462).

L'article se termine par «un résumé de la théorie de la Réalité absolue à la fois transcendante et immanente selon le *Dharmadhātustava*» (p. 463) qui est aussi bien un sommaire de cet hymne (p. 463–471).

16. W. Simon, *Tibetan «Fifteen» and «Eighteen»* (p. 472–478). Ces deux noms de nombre commencent par *bco* au lieu de *bcu*. On trouve aussi *bcva*, *bcvo*. M. Simon

étudie ces diverses formes, rappelle l'existence d'une finale alternante *-u/-va* en tibétain, et dégage le développement phonétique *bcva* ⟩ *bcvo* ⟩ *bco*.

17. R. A. Stein, *Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains de Touen-houang* (p. 479–547). Dans cette contribution à l'analyse structurale des rites tibétains anciens, M. Stein étudie dix récits trouvés dans des manuscrits de Touen-houang, qui tous «ont trait à la mort ou au rite funéraire» (p. 484) dans la religion bonpo. «Ce rite est très complexe et comporte nombre d'objets, d'ingrédients et de procédures ...» *(ib.)*. Les récits servent d'introduction à l'emploi de tel objet, de tel ingrédient, de telle procédure; ils rappellent des précédents mythiques ou légendaires qui authentifient un élément du rite et en garantissent l'efficacité. Fonction, forme et structure des récits apparaissent plus clairement dans des corpus plus tardifs, le *Klu-'bum* et le rituel des *nāga* chez les Mosso. Mais si le corpus de Touen-houang est beaucoup plus fragmentaire, archaïque et obscur, il n'y en a pas moins continuité entre la tradition qu'il représente et celle des textes postérieurs (p. 481).

Le décryptage et l'interprétation des manuscrits analysés par M. Stein présentent des difficultés considérables; des indications de méthode sont données p. 480–481. Plusieurs de ces récits ont déjà été étudiés par F. W. Thomas (récits I, IV, VI, X) ou par M. Lalou (V); pour les autres (II, III, VII, VIII, IX), qui sont respectivement les n°s 1134, 1136, 1194, 1289 et 1068 du fonds Pelliot tibétain, l'étude de M. Stein est la première. Voici la liste des dix récits avec les titres proposés par M. Stein: I, L'origine de la fonction rituelle du cheval. II, Précédent du rituel funéraire. III, Un autre précédent. IV, Paradigmes d'accident; maladie et guérison. V, Nouveaux paradigmes d'accident. VI, Narration rituelle et récits d'origine; l'origine des ingrédients. VII, Narration rituelle et récit de l'origine du messager. VIII, Le récit de la vache métisse. IX, Le récit de la vache métisse et l'aventure d'un héros. Xa, Le conte des Trois sœurs; Xb, Le conte des Sept frères.

Dans l'analyse de ces récits, l'auteur ne mâche certes pas la besogne au lecteur; comme il le dit lui-même, «d'un point de vue purement pratique, en tout cas, notre analyse des textes montre bien la difficulté qu'on éprouve à les lire ...» (p. 533). Enigmes de vocabulaire, de syntaxe, de sens; récits décousus et heurtés, foisonnement des thèmes, raccourcis abrupts, allusions, éléments supposés connus, gloses insérées, aucune difficulté ne manque. Notons quelques thèmes importants: l'opposition entre vie et mort, essentielle dans des récits qui ont trait à des rites funéraires (p. 491, 498); l'opposition entre nature et culture, qui prend la forme du conflit entre les divinités propriétaires du sol et l'espèce humaine (p. 520, 528, cf. p. 483). Dans les deux derniers récits (IX et X) apparaissent des thèmes courants du folklore (Cendrillon, notamment). M. Stein évoque brièvement, à leur propos, l'interprétation des contes comme restes d'anciens mythes. «Nous n'avons pas à discuter ce problème qui, de toute façon, restera le plus souvent insoluble. La différence est surtout de forme ou de degré d'intensité, ou encore entre un emploi sacré ou reli-

gieux et une fonction profane ou esthétique. Peut-être y a-t-il plus de cohésion dans les mythes, et dans le folklore plus de tendance à la dissociation des motifs et à leur réassemblage différent» (p. 527).

L'article se termine par trois appendices: Le premier donne quelques indications sur les légendes d'origine chez les Mosso et d'autres populations, chez les Bonpo, et «dans une littérature aux frontières mal définies qui est à la fois bonpo (assimilé), lamaïque et «populaire» (p. 536). Le second étudie la signification des termes *rabs* et *čho*, d'abord en général, puis dans les manuscrits de Touen-houang étudiés dans l'article. Le troisième corrige l'interprétation que Thomas a donnée des termes *skyin-daṅ* et *rman-daṅ*, qui se trouvent dans une phrase type caractérisant l'âge des Calamités.

18. G. Tucci, *Himalayan Cīna* (p. 548–552). Cet article se compose en fait de deux brèves notes, et, à la rigueur, son titre ne s'applique qu'à la première, qui apporte des précisions sur les noms géographiques Cīna, Mahācīna, Žaṅ žuṅ, Strīrājya, que l'auteur avait étudiés dans ses «Preliminary Reports on two scientific expeditions in Nepal». Sur Strīrājya, on peut ajouter les références sur les coutumes sexuelles des habitants, que l'on trouve dans le *Kāmasūtra* et la littérature qui en dérive. Sur Žaṅ žuṅ, l'auteur donne un bref complément de bibliographie, mais ne voit rien à changer dans son interprétation, qui rejoint celle de Pelliot. Plus loin, cependant, il ajoute des indications nouvelles sur l'aire géographique du Žaṅ žuṅ et sa division en régions, d'après un guide bonpo du lac Manasarovar dont M. Namkhai Norbu prépare une édition dans la Serie Orientale Roma. Parmi ces régions, M. Tucci propose d'identifier Cīna (= Mahācīna) avec le Kanawar, vallée supérieure de la Satledj. Dans cette contrée, trois couches culturelles et religieuses se superposent: la religion et la culture locales, apparentées à celles des Muṇḍa, le lamaïsme tibétain, et l'hindouisme. Lorsque Kauṭilya mentionne le Cīna, pays de fabrication de l'étoffe *cīna-paṭṭa*, il ne parle pas de la Chine, mais du Kanawar. – La deuxième note est intitulée «Padmasambhava in Swat». M. Tucci propose de voir, dans le 21e conte des *Folk-tales of Swat*, publiés par Inayat-ur-Rahman, Rome, 1968, une réminiscence de la légende de Padmasambhava.

19. G. Uray, *A propos du tibétain rgod-g-yuṅ* (p. 553–556). «Le composé *rgod-g-yuṅ* et ses composants: *rgod* et *g-yuṅ* – au moins selon l'avis de bien des tibétologues – appartiennent aux termes fondamentaux des catégories sociales du Tibet de l'époque de la royauté ancienne.» M. Uray reprend le débat qui eut lieu à leur sujet entre MM. J. Filliozat et R.-A. Stein en 1962–1963, appuie «de quelques arguments la position de M. Stein, tout en y apportant un correctif sur une question de détail», à savoir «la structure et l'évolution sémantique de *g-yuṅ*».

20. A. Wayman, *Contributions on the symbolism of the maṇḍala-palace* (p. 557–566). Beaucoup de *maṇḍala* comportent, inscrit dans une circonférence, un palais carré, vu en plan, avec ses quatre coins et ses quatre portes. M. Wayman cite et traduit

divers passages de textes tantriques indiens et tibétains, qui donnent des indications sur le symbolisme du palais et de ses parties.

21. Wu Chi-yu, *Quatre manuscrits bouddhiques tibétains de Touen-houang, conservés à la Bibliothèque Centrale de T'ai-pei* (p. 567–571). «Les quatre manuscrits tibétains de Touen-houang en rouleaux conservés à la Bibliothèque Centrale de T'ai-pei se trouvent dans le fonds des manuscrits chinois de Touen-houang. Ils portent les cotes suivantes: 7521, 7550, 7549 et 7547.» M. Wu les a identifiés d'après des photographies; il en donne la description et la bibliographie. Les trois premiers contiennent la version de l'*Aparimitāyur nāma mahāyānasūtra*, le quatrième celle d'un passage de la *Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā*. «Les deux textes de ces quatre manuscrits sont très courants parmi les textes bouddhiques provenant de Touen-houang ... Les aspects orthographiques archaïques, le style calligraphique et les noms des copistes et des réviseurs de ces manuscrits semblent justifier leur authenticité.» M. Wu signale en note (p. 570, n. 11) qu'il existe un cinquième manuscrit, n° 7548, dont le contenu est très différent de celui des quatre autres, puisqu'«après un examen préliminaire il semble qu'il s'agisse d'un compte de dons de l'année du tigre concernant la région de Touen-houang. Il contient beaucoup de noms de personnes et de noms de localités non sans intérêt. Il devra être étudié séparément.»

Tel est ce volume, publié par les soins de Mme Macdonald à qui l'on doit remerciements et reconnaissance, remarquablement centré sur les études tibétaines, et d'une homogénéité plus grande que ce n'est souvent le cas pour les hommages et autres «Festschriften». Les manuscrits de Touen-houang sont largement mis à contribution; nul doute que Marcelle Lalou ne se fût sentie récompensée en voyant tant de richesses tirées d'un fonds qu'elle avait contribué plus que tout autre à rendre accessible, et dont elle ne se lassait pas de recommander l'exploration.

JACQUES MAY

Dictionnaire Historique du Japon. Publication de la Maison Franco-Japonaise. Librairie Kinokuniya. Tôkyô 1963 ff. 8°.

In Form einer kurzen Ankündigung soll hier auf ein Nachschlagewerk der japanischen Geschichte, einer Publikation der Maison Franco-Japonaise, hingewiesen werden, das vor allem für den Historiker im Westen, der sich mit Japan befasst, von Bedeutung sein wird.

Der *Dictionnaire Historique du Japon* wurde 1959 von M. René Capitant, dem damaligen Leiter der Maison Franco-Japonaise, angeregt. Das erste Faszikel umfasst den Buchstaben A mit 345 Eintragungen und erschien 1963, das zweite für den Buchstaben B mit 188 Eintragungen folgte 1970.

Die lange Zeitspanne, die zwischen der ersten und zweiten Veröffentlichung verstrich, ist auf Schwierigkeiten wegen der wiederholten Wechsel in der französischen

Redaktion zurückzuführen. Sobald aber die Kontinuität der Übersetzungsarbeiten gesichert ist, hofft man auf ein zügigeres Fortschreiten der Herausgabe der folgenden Faszikel, zumal ja der japanische Text mit Ausnahme der Buchstaben S und T schon vollständig vorliegen soll.

Die Anordnung und der Inhalt des Lexikons sind für den westlichen Leser zugeschnitten. Der Text wurde teils gekürzt, teils erweitert dem *Nihon-shi shōjiten* entnommen, das unter der Leitung von Herrn Sakamoto Tarō, Professor an der Kokugakuin-Universität in Tokyo, der sich auch als Redaktionsmitglied des vorliegenden Werkes zur Verfügung gestellt hatte, herausgegeben wurde. Ferner hatte man zahlreiche weitere japanische Geschichtslexika zu Rate gezogen. Weil die Geschichtsforschung Japans nach dem Zweiten Weltkrieg in weiten Bereichen eine Umwandlung der historischen Sicht erfuhr, insbesondere seiner frühesten Geschichte und seiner modernen politischen Geschichte, seiner sozialen und ökonomischen Geschichte, waren die Herausgeber des Dictionnaire Historique du Japon bemüht, sich nicht bloss an das Vorbild japanischer Geschichtslexika zu halten, sondern auch die neuesten Forschungsergebnisse in Aufsätzen zu berücksichtigen.

Nach den beiden Faszikeln 1–2 zu urteilen, verspricht das Werk umfassender und gründlicher als die bisher in europäischen Sprachen verfassten Lexika über die Phänomene der japanischen Geschichte Aufschluss zu geben. Begrüssenswert sind auch die bibliographischen Angaben, die den einzelnen Artikeln hinzugefügt wurden. Der Dictionnaire Historique wird sicherlich zu einem unentbehrlichen Arbeitsinstrument für jedermann im Westen, der sich eingehender mit der japanischen Geschichte vertraut machen will.

HELEN SCHWEICKHARDT